MASTER NEGATIVE
NO. 93-81319-6

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

KUHSE, BERNHARD

TITLE:

DER BEGRIFF UND DIE BEDEUTUNG DES...

PLACE:

HALLE a.S.

DATE:

1886

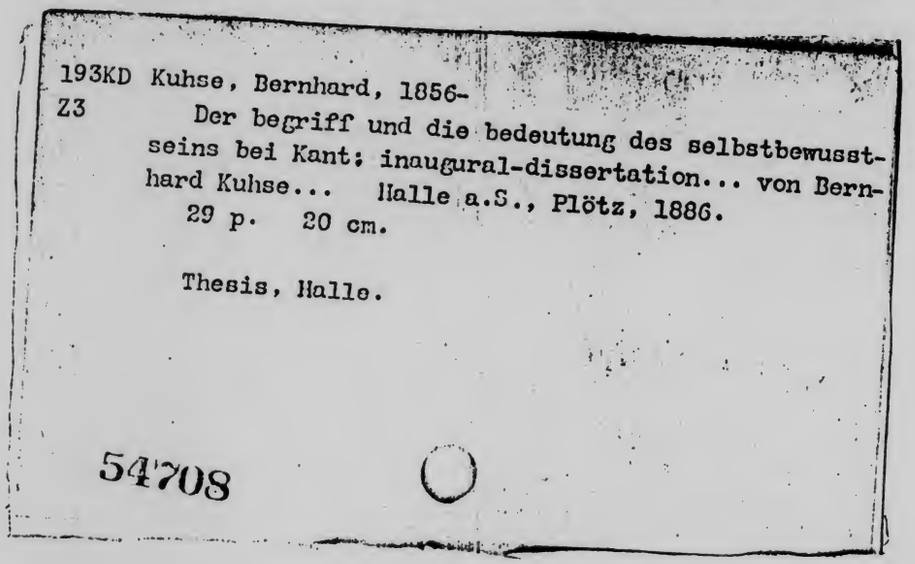
Master Negative #

93-81319-6

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record



193KD Kuhse, Bernhard, 1856-
Z3 Der begriff und die bedeutung des selbstbewusstseins bei Kant; inaugural-dissertation... von Bernhard Kuhse... Halle a.S., Plötz, 1886.
29 p. 20 cm.

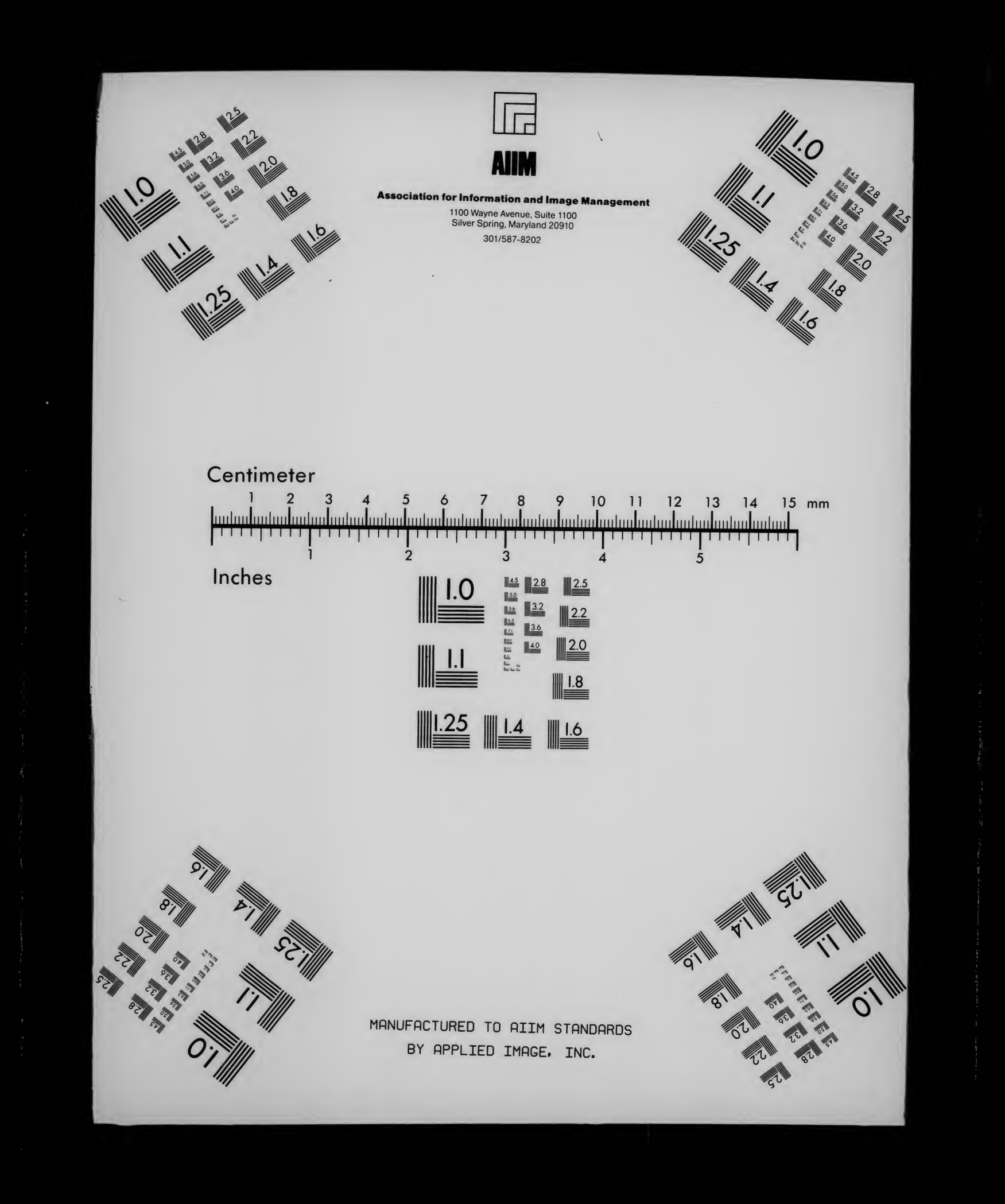
Thesis, Halle.

54708

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 1x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 4.23.93 INITIALS SS
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

N.o.6

Der Begriff und die Bedeutung des Selbstbewusstseins bei Kant.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doctorwürde

mit Genehmigung der hohen philosophischen Facultät

der vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg

von

Bernhard Kuhse

aus Cöln a/Rhein.

Halle a. S.,

Plötz'sche Buchdruckerei (R. Nietschmann).

1886.

Meinem lieben Freunde

Franz Jessen

zugeeignet.

Weder in der „Kritik der reinen Vernunft“ noch in den anderen Werken Kant's hat der Begriff und die Bedeutung des Selbstbewusstseins eine abgeschlossene einheitliche Behandlung erfahren. Nur insofern der Begriff desselben zur Klarlegung anderer Begriffe als nothwendige Voraussetzung eine Erörterung bedingte, hat Kant sich in letztere eingelassen. Wir stellen uns die Aufgabe: die Gesammtheit der in Kant's Werken verstreut sich vorfindenden Gedanken über das Selbstbewusstsein zu betrachten und durch eine vergleichende Kritik derselben uns ein Bild von Kant's Auffassung des Selbstbewusstseins zu verschaffen. — Es stellt zunächst die „Kritik der reinen Vernunft“ uns das grösste Material zur Lösung unserer Aufgabe, jedoch zwingt uns der Umstand, dass eben jene Abschnitte „Von der Deduction der reinen Verstandesbegriffe“ und „Von den Paralogismen der reinen Vernunft“, in welchen vorzüglich des Selbstbewusstseins Erwähnung geschieht, in der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ eine vollständige Umarbeitung erfahren haben, beide Auflagen hinsichtlich unserer Besprechung in getrennter Weise zu berücksichtigen. Daher werden wir zunächst Kant's Ansichten hinsichtlich des Selbstbewusstseins aufsuchen, soweit sie in der ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ enthalten sind, und im Anschluss an das gewonnene Resultat untersuchen, wie weit letzteres in Kant's übrigen Schriften sich spiegelt respective eine weitere Entwickelung erfahren hat.

Als Quellen haben wir benutzt:

„Kritik der reinen Vernunft“ herausgegeben von Dr. Karl Kehrbach. Zweite Auflage. Leipzig (Reclam).

„Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik etc.“ Riga. 1783.

„Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. Vierte Auflage. Riga. 1797.

„Kritik der praktischen Vernunft“, herausgegeben von Karl Kehrbach. Leipzig (Reclam jun.)

I.

Raum und Zeit sind die reinen Formen aller sinnlichen Anschauung, welche nur insoweit sich auf die Gegenstände beziehen, als letztere nur als Erscheinungen, nicht aber als Dinge an sich betrachtet werden. Die Zeit ist die Form der inneren Anschauung. In ihr folgen meine Vorstellungen auf einander, ihren Gesetzen müssen mithin alle Vorstellungen folgen, „sie mögen entspringen, woher sie wollen, ob sie durch den Einfluss äusserer Dinge oder durch innere Ursachen gewirkt seien, sie mögen a priori oder empirisch als Erscheinungen entstanden seien (pag. 98—99).“ Als Modificationen des Gemüthes gehören sie zum inneren Sinne und sind seiner formalen Bedingung, der Zeit, unterworfen. Die Bedingung aber, ohne welche sich keine Anschauungen ergeben und Vorstellungen nicht möglich wären, ist das empirische Bewusstsein. Ich weiss von meinen Vorstellungen, ich bin mir derselben bewusst; ich besitze als spontane Fähigkeit ein Bewusstsein, ohne welches ein geistiges Erkennen der von den Erscheinungen recipirten Bilder unmöglich wäre. „Alle Anschauungen sind für uns nichts und gehen uns nicht im mindesten etwas an, wenn sie nicht ins Bewusstsein aufgenommen werden können (pag. 115—116) und „(pag. 116—118) Alle Vorstellungen haben eine nothwendige Beziehung auf ein mögliches empirisches Bewusstsein; denn hätten sie dieses nicht, und wäre es gänzlich unmöglich sich ihrer bewusst zu werden, so würde das so viel sagen, sie existirten gar nicht.“ Von dem Ding an sich wissen wir nichts, durch das Bewusstsein erhalten wir Vorstellungen von der Erscheinung der Dinge, ohne das empirische Bewusstsein würde auch dieses relative Wissen wegfallen, also ist das empirische Bewusstsein die nothwendige

Bedingung unserer Vorstellungen. — Allein auch das empirische Bewusstsein genügt an und für sich noch nicht, um Erkenntnisse hervorzubringen; sollen die Vorstellungen nicht unklar durch einander gewürfelt sein, so ist ein einheitliches Bewusstsein nothwendig „ohne Bewusstsein, dass das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir im Augenblick zuvor dachten, würde alle Reproduction in der Reihe der Vorstellungen vergeblich sein, ... das Mannigfaltige würde immer kein Ganzes ausmachen, weil es der Einheit ermangelte“ (pag. 103—4).

Es muss mithin ausser dem empirischen Bewusstsein noch Etwas sein, das bei dem beständigen Wechsel der verschiedenen Bewusstseinszustände constant bleibt und die Verknüpfung der verschiedenen bewusstgewordenen Vorstellungen zum Erkenntniss bewerkstelligt. Dieses Unbekannte ist für die Einheitlichkeit des Bewusstseins nothwendig, „weil diese (Vorstellungen) in mir doch nur dadurch etwas vorstellen, dass sie mit allem anderen zu einem Bewusstsein meiner selbst gehören, mithin darin wenigstens müssen verknüpft werden können“ (pag. 116—118). Aller Nothwendigkeit liegt aber eine transcendentale Bedingung zum Grunde — denn Erfahrung kann nur Etwas als seiend, nicht aber als nothwendig seiend lehren — also muss jener unbekannte Grund transcendentaler Natur sein, er muss aller Erfahrung vorhergehen. „Das, was nothwendig als numerisch identisch vorgestellt werden soll, kann nicht als ein solches durch empirische Data gedacht werden . . . . . Dieses reine ursprüngliche, unwandelbare Bewusstsein will ich nun die transcendentale Apperception nennen“ (pag. 107—108).

So unterscheidet also Kant eine empirische Apperception und eine transcendentale Apperception.

Erstere ist als Modification des inneren Sinnes die Bedingung des Entstehens von Vorstellungen als Anschauungen von Erscheinungen, doch erst durch die numerische Identität der transcendentalen Apperception, die aller empirischen Apperception vorausgegangen sein muss, findet jene Synthesis der Vorstellungen statt, deren Product Erkenntnisse sind.

Während das empirische Bewusstsein den Bedingungen des inneren Sinnes, der Zeit, unterworfen ist, liegt die numerische Einheit dieser transcendentalen Apperception a priori allen Begriffen zum Grunde, wie Raum und Zeit als Formen allen Anschauungen der Sinnlichkeit. „Hier ist nun eine synthetische Einheit des Mannigfaltigen, die a priori erkannt wird und gerade so der Grund zu synthetischen Sätzen a priori, die das reine Denken betreffen, als Raum und Zeit zu solchen Sätzen, die die Form der blossen Anschauungen angehen, abgiebt“ (pag. 116—118). So wird der Begriff des Selbstbewusstseins als der eines transscendentalen Begriffs a priori erkannt durch die Nothwendigkeit, den nach einem festen Gesetz geordneten Zusammenhang der Mannigfaltigkeit der Vorstellungen zu begreifen. Wir finden in uns nicht ein unzusammenhängendes Chaos von Erscheinungen, sondern dieselben zeigen eine gesetzmässige Verknüpfung. Auf die Frage, wie diese durchgängige Affinität der Erscheinungen zu erklären ist, antwortet Kant: „Alle möglichen Erscheinungen gehören als Vorstellungen zu dem ganzen möglichen Selbstbewusstsein. Von diesem aber, als einer transcendentalen Vorstellung, ist die numerische Identität unzertrennlich und a priori gewiss, weil nichts in das Erkenntniss kommen kann ohne vermittelst dieser ursprünglichen Apperception. Da nun diese Identität nothwendig in die Synthesis alles Mannigfaltigen der Erscheinungen, sofern sie empirische Erkenntniss werden soll, hineinkommen muss, so sind die Erscheinungen Bedingungen a priori unterworfen, welchen ihre Synthesis durchgängig gemäss sein muss“ (pag. 112—113).

Wie also das Bewusstsein der Identität meiner selbst schlechthin nothwendig, um die Einheit der Synthesis aller Erscheinungen nach Regeln anzuordnen, und so Erfahrung zu ermöglichen, so ist aus eben jenem gesetzmässigen Zusammenhang auch auf die transcendentale Apperception geschlossen, „denn das Gemüth konnte sich unmöglich die Identität seiner selbst in der Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen und zwar a priori denken, wenn es nicht die Identität seiner Handlung vor Augen hätte, welche alle Synthesis der Apprehension

(die empirisch ist) einer transscendentalen Einheit unterwirft und ihren Zusammenhang nach Regeln a priori zuerst möglich macht“ (pag. 108). Es ist hiernach das Selbstbewusstsein eine Function des Gemüthes, die, ob sie zwar erst in dem empirischen Bewusstsein sich bethätigt, dennoch als transcendentaler Begriff a priori allem empirischen Bewusstsein vorhergeht. Gleichwie wir den Raum als die reine Form sinnlicher Anschauung a priori des äusseren Sinnes auffassen, welche der Erkenntniss aller äusseren Erscheinungen vorangeht und alle Raumanschauung zuerst möglich macht, obgleich wir uns des Raumes als Begriff doch erst durch die Erscheinung der Gegenstände bewusst werden, so wird auch das Selbstbewusstsein, selbst bedingend, aus dem Bedingten erkannt. Es dient dem empirischen Bewusstsein als Grundlage a priori, auf ihm beruht die Möglichkeit einer Erfahrung, es gehört zu den „subjectiven Erkennktnissquellen“, und doch ist das Bewusstwerden meiner selbst erst durch die empirischen Erscheinungen möglich. Sowie ohne empirisches Bewusstsein kein Selbstbewusstsein, so ist ohne Selbstbewusstsein kein empirisches Bewusstsein möglich. Erst durch das empirische Bewusstsein, als innerer Sinn, werden wir uns des Selbstbewusstsein als einer reinen Form des inneren Sinnes bewusst. Wie wir die Zeit als die reine Form der inneren Anschauung, auf die sich alle sinnlichen Anschauungen beziehen, auffassen, so ist auch aller Inhalt des Bewusstseins der Form des Selbstbewusstseins unterworfen. Wir kommen also zu dem Resultat: das Selbstbewusstsein ist, als transscendentaler Begriff a priori, die nothwendige Bedingung der Möglichkeit aller Vorstellungen. „Wir sind uns a priori der durchgängigen Identität unserer Selbst in Ansehung aller Vorstellungen die zu unserem Erkenntniss jemals gehören können, bewusst, als einer nothwendigen Bedingung der Möglichkeit aller Vorstellungen“ (pag. 116—118) und in der Anmerkung zu dieser Stelle sagt Kant: „Der synthetische Satz, dass alles verschiedene empirische Bewusstein in einem einzigen Selbstbewusstsein verbunden sein müsse, ist der schlechthin erste und syntetische Grundsatz unseres Denkens überhaupt.“ —

Nachdem wir so den Beziehungen zwischen Selbstbewusstsein und Bewusstsein nachgegangen sind, das heisst die Stellung des Bewusstseins der Vorstellung „Ich“ in Bezug auf das Bewusstsein aller anderen Vorstellungen ermittelt haben, wollen wir sehen, ob wir der Vorstellung „Ich“, also dem Selbstbewusstsein, auch ein Object, einen Inhalt geben dürfen, den das Selbstbewusstsein selbstthätig setzt. Allen Wahrnehmungen, die uns die Erscheinungen der Dinge im Raume verursachen, müssen wir, so weit wir den Grund der Erscheinungen ausser uns suchen, ein Object beilegen, da aber der Grund der Erscheinungen transcendental ist, so dürfen wir wohl schliessen auf das Sein eines Objectes, denn ohne Existenz des Dinges an sich wären unserer Annahme gemäss auch nicht Erscheinungen möglich, doch abgesehen von dieser Folgerung können wir überhaupt nichts über das Ding an sich aussagen. Wie ist es nun mit dem Object, welches durch innere Wahrnehmung unmittelbar vorgestellt wird, dürfen wir demselben eine Realität zuschreiben? giebt uns Erfahrung, soweit sie möglich ist, einen Anhalt zu dieser Annahme? —

Als Bedingung der Möglichkeit einer einheitlichen Synthesis der im Bewusstsein gegebenen Vorstellungen haben wir die numerische Identität der transcendentalen Apperception erkannt, nur die Beharrlichkeit der Vorstellung „Ich“ im Wechsel aller anderen Vorstellungen ermöglicht uns Erkenntniss, die Vorstellung „Ich“ kehrt bei allem Wechsel meiner Gedanken beständig als Subject, „auf das sich alle anderen Vorstellungen beziehen,“ wieder, lässt diese Beharrlichkeit der Vorstellung „Ich“ auf ein reales Subject schliessen? Hierauf antwortet Kant: „Ich“ ist ein blosses Bewusstsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses „Ich“ oder „Er“ oder „Es“, welches denkt, wird nun nichts weiter als ein transcendentales Subject der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädicate sind, erkannt wird und, wovon wir abgesondert niemals den mindesten Begriff haben können, um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urtheilen,“ (pag. 345—347),

und „da wir an der Seele keine beharrliche Erscheinung antreffen, als nur die Vorstellung „Ich“, welche sie alle begleitet und verknüpft, so können wir niemals ausmachen, ob dieses Ich (ein blosser Gedanke) nicht ebensowohl fliesse, als die übrigen Gedanken, die dadurch an einander gekettet werden“ (pag. 363—364). — Wenn daraus, dass wir denken, auf unser Sein geschlossen werden kann, so hält doch Kant das Wissen, was wir durch die Behauptung: „Ich bin“ erlangen, für wesenlos „dieser Satz (pag. 360—363) sagt wirklich nichts mehr, als in der ganzen Zeit, darin ich mir meiner bewusst bin, bin ich mir dieser Zeit als zur Einheit meines Selbst gehörig bewusst, und es ist einerlei, ob ich sage, diese ganze Zeit ist in mir, als individueller Einheit oder ich bin mit numerischer Identität in aller dieser Zeit befindlich.“ Ich erlange mithin kein Wissen über die Objectivität meines Subjects durch die Identität meines Bewusstseins meiner Selbst, da letzteres nur als formale Bedingung meine Gedanken begleitet und „ohnerachtet der logischen Identität des „Ich“ doch ein solcher Wechsel vorgegangen sein kann, der es nicht erlaubt, die Identität desselben (des Subjects) beizubehalten“ (pag. 360—363). Das Denken begleitet als subjective Bedingung jede Erfahrung, wir sind sicher, dass wir denken, doch verschafft uns diese Gewissheit gar keine Kenntniss von uns, als denkenden Wesen, denn: „es ist offenbar, dass, wenn man sich ein denkend Wesen vorstellen will, man sich selbst an seine Stelle setzen und also dem Objecte, welches man erwägen wollte, sein eigenes Subject unterschrieben müsse, ... und dass wir nur darum absolute Einheit des Subjects zu einem Gedanken erfordern, weil sonst nicht gesagt werden könnte: Ich denke“ (pag. 352 bis 353). — Diese logische Einheit des Subjects in unseren Vorstellungen wird nun, nach Kant, bei dem psychologischen Beweis von der Einfachheit der Seele fälschlich verwerthet: „die Einfachheit der Vorstellung von einem Subject ist darum nicht eine Erkenntniss von der Einfachheit des Subjectes selbst, denn von dessen Eigenschaften wird gänzlich abtrahirt, wenn es lediglich durch den an Inhalt gänzlich leeren Ausdruck „Ich“ — bezeichnet wird“ (pag. 355—356). Dadurch, dass

ich mich als logisches Subject aller meiner Vorstellungen denke, erkenne ich also nicht die wirkliche Einfachheit meines Subjects. Das Subject als Realität ist uns gänzlich unbekannt, weil „wir ausser dieser logischen Bedeutung des Ich keine Kenntniss von dem Subject an sich selbst haben, was diesem sowie allen Gedanken als Substratum zum Grunde liegt“ (pag. 349—351). — Wenn nun schon wir selbst nicht im Stande sind aus dem eigenen Bewusstsein der Identität unserer Person auf die Eigenschaften unseres Subjectes zu schliessen, so gelingt dies noch viel weniger, wenn wir einem Anderen als Gegenstand äusserer Anschauung dienen „denn, da alsdann die Zeit, in welche der Beobachter mich setzet, nicht diejenige ist, die in meiner eigenen, sondern die in seiner (eigenen) Sinnlichkeit angetroffen wird, so ist die Identität, die mit meinem Bewusstsein nothwendig verbunden ist, nicht darum mit dem seinigen, d. i. mit der äusseren Anschauung meines Subjectes verbunden“ (pag. 360 bis 363). — Ich bin dem Anderen lediglich äussere sinnliche Anschauung, und als solche bin ich ihm nur Erscheinung, von der Realität meiner Person hat er so wenig Kenntniss wie von jedem Ding an sich. Dieser Auffassung entsprechend beschränkt der cartesianische Satz „Ich (als ein denkend Wesen) bin“ sich lediglich darauf mich für ein denkendes Wesen zu erklären, aus welchem Begriffe aber a priori gar nichts erkannt werden kann. „Dieses Ich müsste eine Anschauung sein, welche, da sie beim Denken überhaupt (vor aller Erfahrung) vorausgesetzt würde, als Anschauung a priori synthetische Sätze lieferte, wenn es möglich sein sollte eine reine Vernunfterkenntniss von der Natur eines denkenden Wesens überhaupt zu Stande zu bringen“ (pag. 381—82).

Die Ursache, die uns zu der Annahme verleitet, uns selbst erkennen zu können, beruht darin: „die Apperception ist selbst der Grund der Möglichkeit der Kategorien, welche ihrerseits nichts anderes vorstellen, als die Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung, sofern dasselbe in der Apperception Einheit hat . . . . Man kann daher von dem denkenden Ich, das sich als Substanz, einfach, numerisch identisch in aller Zeit, und als Correlatum alles Daseins, aus welchem alles andere

Dasein geschlossen werden muss, vorstellt, sagen: dass es nicht sowohl sich selbst durch die Kategorien, sondern die Kategorien und durch sie alle Gegenstände in der absoluten Einheit der Apperception, mithin durch sich selbst erkennt“ (pag. 401—2). Wie die hier dem „denkenden Ich“ beigelegten Prädicate aufzufassen sind, ergiebt sich aus den Worten „Nun ist die blosse Apperception (Ich) Substanz im Begriffe, einfach im Begriffe etc.“ (pag. 399—400) und weiter oben „Ist aber etwas nur für einfach im Begriffe und nicht in der Erscheinung erkannt, so habe ich dadurch wirklich gar keine Erkenntniss von dem Gegenstande, sondern nur von meinem Begriffe, den ich mir von Etwas überhaupt mache, das keiner eigentlichen Anschauung fähig ist.“

Man könnte nun nach dem oben von dem Selbstbewusstsein gesagten schliessen, dass das denkende Ich, da es alle Gegenstände durch sich selbst erkennet, auch sich selbst durch sich selbst erkennen kann, wobei man einmal in den schon gerügten Fehler fallen würde „die Einheit in der Synthesis der Gedanken für eine wahrgenommene Einheit im Subject dieser Gedanken zu halten“ (pag. 402—3), dann aber bei diesem Schlusse das Denken, als Subject mit dem denkenden Subject als Object identisch setzen würde, während sie sich wie Erkenntniss vom Gegenstande unterscheiden. —

Wenn nun nach alledem wir überzeugt sind, dass die Vorstellung Ich, als rein logisches Subject jeglichen Inhaltes entbehrt und wir uns damit begnügen müssen, einmal als eine der Erscheinungen der Sinnenwelt unter empirischen Gesetzen zu stehen und von uns als Phänomenon nicht mehr zu wissen wie von jedem anderen Phänomenon, so wissen wir uns doch andrerseits durch eben jene Apperception im Besitz zweier nicht sinnlich bedingter Vermögen, des Verstandes und der Vernunft, durch welche wir, unabhängig von sinnlicher Erfahrung uns unserer selbst bewusst werden als Wesen, die einer intelligibelen Welt, der Verstandeswelt, angehören. „Der Mensch ist eine von den Erscheinungen der Sinnenwelt und insofern auch eine der Natursachen, deren Causalität unter empirischen Gesetzen stehen muss. Als eine solche muss er

demnach auch einen empirischen Charakter haben wie alle anderen Naturdinge . . . . . der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch blosse Apperception und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindruck der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich einentheils Phänomen anderentheils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein blos intelligibeler Gegenstand, weil die Handlung derselben gar nicht zur Receptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann."

Wenn durch letzte Worte der Inhalt des Selbstbewusstseins scheinbar eine Ausdehnung zu erringen scheint, indem uns nicht nur ein empirischer sondern auch ein intelligibeler Charakter beigelegt wird, so ist doch zu beachten, dass durch das Erkennen als intelligibel von einer inhaltlichen Erweiterung unseres Wissens nicht die Rede sein kann, denn die Idee der intelligibelen Welt ist transscendent, daher ein Gegenstand derselben ausser aller möglichen Erfahrung. Ein intelligibeler Gegenstand ist ein transcendentales Object, von dem wir an sich nicht die mindeste Kenntniss haben und uns also von ihm keinen Begriff machen können, der einen Anspruch auf Erkenntniss machen dürfte. — Da die „Prolegomena" gewissermassen einen Nachtrag zur ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" bilden, so wollen wir dieselben im Anschluss an die Besprechung der letzteren sogleich berücksichtigen.

Kant versucht in den Prolegomenen manche von ihm ausgesprochene Ansicht, um sie vor dem „Missverstandenwerden" zu bewahren, ausführlicher und klarer zu behandeln, namentlich ist ihm darum zu thun, seinen kritischen Idealismus klar zu legen und zu behüten vor einer Verwechslung mit dem alle Wirklichkeit leugnenden materiellen Idealismus. So wie er die Existenz der Dinge als Erscheinungen lediglich in unsere Vorstellung setzt und eine Erscheinungswelt ausser uns bestreitet, dagegen ihre Wirklichkeit als Dinge an sich durchaus nicht leugnet, so hebt er auch hinsichtlich des denkenden Selbst hervor, dass lediglich nur die Existenz meiner selbst als Erscheinung des inneren Sinnes ausser meiner Verstellungskraft

zu verneinen, das dem logischen Subject meiner Vorstellungen aber entsprechende absolute Subject als Ding an sich sehr wohl als existirend angesehen werden kann, wenn uns auch hinsichtlich desselben jegliche Kenntniss fehlt. Der Unterschied beruht lediglich darauf, dass wir die Existenz der Erscheinungen im Raume, als unseren äusseren Wahrnehmungen entsprechend, und das Dasein unserer selbst in der Zeit als den inneren Wahrnehmungen entsprechend beweisen können, während wir auf die Dinge an sich nur schliessen können als nothwendige Bedingungen der Möglichkeit der äusseren wie inneren Erscheinungen. „Empirisch ausser mir ist das, was im Raume angeschaut wird, und da dieser sammt allen Erscheinungen, die er enthält, zu den Vorstellungen gehört, deren Verknüpfung nach Erfahrungsgesetzen eben sowohl ihre objective Wahrheit beweist als die Verknüpfung der Erscheinungen des inneren Sinnes die Wirklichkeit meiner Seele (als eines Gegenstandes des inneren Sinnes), so bin ich mir vermittelst der äusseren Erfahrung eben sowohl der Wirklichkeit der Körper, als äussere Erscheinungen im Raume, wie vermittelst der inneren Erfahrung des Daseins meiner Seele in der Zeit bewusst, die ich auch nur als einen Gegenstand des inneren Sinnes durch Erscheinungen, die einen inneren Zustand ausmachen, erkennen, und wovon mir das Wesen an sich selbst, das diesen Erscheinungen zum Grunde liegt unbekannt ist" (§ 49), und „es ist eine ebenso sichere Erfahrung, dass Körper ausser uns (im Raume) existiren, als dass ich selbst, nach der Vorstellung des inneren Sinnes (in der Zeit) da bin: denn der Begriff „ausser uns" bedeutet nur die Existenz im Raume."

Mit Rücksicht auf den Unterschied, den man machen muss zwischen dem Körper als Erscheinung und Ding an sich, zwischen der Vorstellung Ich als Gegenstand der inneren Anschauung und dem absoluten Subject des Bewusstseins, ist Kant der Meinung, dass die Frage, „ob die Körper (als Erscheinungen des äusseren Sinnes) ausser meinen Gedanken als Körper existiren, ohne alles Bedenken in der Natur verneint" werden kann, ebenso wie die Frage „ob ich selbst, als Erscheinung des inneren Sinnes, ... ausser meiner Vorstellungs-

kraft in der Zeit existire.“ Wobei wohl zu beachten, dass beide Fragen nur insoweit verneint werden sollen, als sie sich auf die Körper „als Erscheinungen des äusseren Sinnes“ und auf mich selbst als „in der Zeit“ gehen. — Neben dem angeführten Paragraphen geht Kant nur noch im § 46 „Psychologische Ideen“ auf das Selbstbewusstein und seinen Inhalt ein, indem er wesentlich auf den in der Kritik schon ausgesprochenen Irrthum „aus der Einfachheit der Vorstellung auf die Einfachheit des Subjectes zu schliessen“, hinweist. Das Ich ist kein Begriff, sondern „die Beziehung der inneren Erscheinungen auf das unbekannte Subject derselben,“ und in der Anmerkung auf Seite 136 „nun ist es (das Ich) nichts mehr als Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff und nur Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung steht.“

Diese Anmerkung ist von Interesse, insofern sich in ihr einzig und allein der Ausdruck „Gefühl eines Daseins“ vorfindet, welcher der Vorstellung Ich vielleicht einen über die bisher ausgesprochene Ansicht hinausgehenden Inhalt gewähren könnte. So vertritt Thiele die Ansicht, dass Kant an dieser Stelle sich derjenigen Auffassung des Selbstbewusstseins nähere, welche in dem Akte „Ich“ eine Identität von Wissen und Sein, ein vom Wissen durchleuchtetes Sein sehen will.[1])

Nach dieser Auslegung, die sich gründet auf der Voraussetzung der Identität von Wissen und Fühlen,[2]) wird „das Gefühl unseres Daseins“ ein absolutes Wissen unseres Selbst, so dass in dem Vorstellen als Subject das Sein als Object enthalten wäre, Vorstellen und Sein in dem Akte Ich mithin zusammenfallen würden. Dass diese Auffassung des Selbstbewusstseins bedeutend über den bisher von Kant vertretenen Standpunkt hinausgeht ist zuzugeben, dass Kant indessen selbst keineswegs bei dem Gebrauch der Worte „Gefühl eines Daseins“ eine derartige Erweiterung seiner Ansicht beabsichtigt, folgt zunächst aus dem Nachsatze „und nur Vorstellung desjenigen,

[1]) Thiele: Kants intellect. Anschauung. pag. 136. 1879.
[2]) Thiele: Logik und Metaphysik. § 5. 1878.

worauf alles Denken in Beziehung steht“, das heisst: die Vorstellung ist eine nur logische Vorstellung, also, wie schon oben, ist das Ich nur logisches Subject meiner Vorstellungen.

Dass aber auch der Ausdruck „Gefühl des Daseins“ keine, Erkenntniss oder inhaltliches Wissen des Daseins nach Kants Ansicht enthält, folgt aus seiner Definition des Gefühls als „das, was jederzeit bloss subjectiv bleiben muss und schlechterdings keine Vorstellung eines Gegenstandes ausmachen kann.“ (Kritik der Urtheilskraft pag. 47.) — So will Kant mit dem Gefühl des Daseins nur den Schluss auf ein Dasein als Grund der inneren Erscheinungen umschreiben. Obgleich wir hinsichtlich der Dinge an sich gleichsam wie ein Blinder die Existenz derselben fühlen, können wir doch nicht eine inhaltliche Vorstellung von denselben erlangen, weil das Gefühl schlechterdings keine Vorstellung ausmacht.

II.

In der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ finden sich, wie schon oben erwähnt wurde, die Abschnitte „Von der Deduction der reinen Verstandesbegriffe“ und „Von den Paralogismen der reinen Vernunft“ völlig umgearbeitet vor.

Wahrscheinlich sind gerade jene Abschnitte der ersten Auflage vielfachen Missdeutungen und Angriffen ausgesetzt gewesen, denn es offenbart sich überall in der zweiten Auflage das Streben nach grösserer Klarheit. So finden wir weit schärfer als in der ersten Auflage die Trennung zwischen innerem Sinn und transcendentaler Apperception, wie auch zwischen der Einheit des inneren Sinnes und der Einheit des Selbstbewusstseins durchgeführt. Im § 24 heisst es: „die Apperception und deren synthetische Einheit ist mit dem inneren Sinne so gar nicht einerlei, dass jene vielmehr als der Quell aller Verbindung, auf das Mannigfaltige der Anschauungen überhaupt, unter dem Namen der Kategorien, vor aller sinnlichen Anschauung auf Objecte überhaupt geht; dagegen der innere Sinn die blosse Form der Anschauung, aber ohne Verbindung des Mannigfaltigen in derselben, mithin noch gar keine

bestimmte Anschauung enthält, welche nur durch das Bewusstsein der Bestimmung desselben durch die transcendentale Handlung der Einbildungskraft (synthetischer Einfluss des Verstandes auf den inneren Sinn) . . . . möglich ist.“ Die empirische Einheit der Apperception ist bei der Association der Vorstellungen empirischen Bedingungen unterworfen, daher ist sie subjectiv und nicht allgemein geltend, ich kann Vorstellungen gegebener Erscheinungen anders in meinem Bewusstsein verknüpfen als ein Anderer. Dagegen wird die transcendentale Einheit der Apperception objectiv (§ 18) genannt, weil die reine Form der Anschauung in der Zeit, bloss als Anschauung überhaupt, die ein gegebenes Mannigfaltiges enthält, unter der ursprünglichen Einheit des Bewusstseins, lediglich durch die nothwendige Beziehung des Mannigfaltigen der Anschauung zum Einen: „Ich denke,“ steht. Der Verstand findet also in dem inneren Sinne Anschauungen von uns selbst vor, als Erscheinung, afficirt dieselben und bewirkt so eine einheitliche Verbindung des Mannigfaltigen, es afficirt also das Subject des Verstandes, als Intelligenz, das Subject, das sich selbst anschaut, so dass doch dasselbe Subject gleichzeitig Object seiner Anschauung sein kann.

Kant unterscheidet hier, in der zweiten Auflage weit schärfer als in der ersten das Subject als Erscheinung, das Subject als Intelligenz und das Subject an sich — die Identität der beiden letzten spricht er nicht aus —, wie denn überhaupt die Auffassung der Vorstellung Ich als intellectuelle Vorstellung in den Vordergrund tritt. „Dagegen bin ich mir (§ 25) meiner Selbst in der transscendentalen Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen überhaupt, mithin in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperception bewusst, nicht wie ich mir erscheine, noch, wie ich an mir selbst bin, sondern nur, dass ich bin.“ Dieses Bewusstsein meiner Selbst als Intelligenz ist nun aber keine Erkenntniss von mir, wie ich bin; denn einen Inhalt erhält dieses Bewusstsein erst durch die Anschauung des Mannigfaltigen, das es verbindet; da letzteres empirisch ist, so ist der so erlangte Inhalt des Selbstbewusstseins das Ich als Erscheinung. Ueber das Subject des Denkens

beschränkt sich mein Wissen darauf, dass „ich existire (§ 25) als Intelligenz, die sich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewusst ist.“

„Das Denken fün sich genommen . . . . stellet das Subject des Bewusstseins keineswegs als Erscheinung dar, bloss darum, weil es gar keine Rücksicht auf die Art der Anschauung nimmt, ob sie sinnlich oder intellectuell sei. Dadurch stelle ich mich mir selbst weder wie ich bin, noch wie ich mir erscheine vor, sondern ich denke mich nur wie ein jedes Object überhaupt, von dessen Art der Anschauung ich abstrahire“ (pag. 427—429) . . . „im Bewusstsein meiner Selbst beim blossen Denken bin ich das Wesen selbst, von dem mir aber freilich dadurch noch nichts zum Denken gegeben ist.“ Im gleichen Sinne wird die Vorstellung Ich als intellectuell betont bei der Auseinandersetzung mit dem cartesianischen Satze „Ich denke, also existire ich“, welchen Kant schon in der ersten Auflage für tautologisch erklärt hatte, was er hier noch näher damit begründet, dass, wenn die Folgerung richtig wäre, der Obersatz lauten müsste: „Alles, was denkt existirt“, welcher Satz keine Berechtigung hat, denn „da würde die Eigenschaft des Denkens alle Wesen, die sie besitzen, zu nothwendigen Wesen machen.“ Der Satz drückt eine unbestimmte empirische Anschauung aus: „etwas Reales, das gegeben worden und zwar nur zum Denken überhaupt, also nicht als Erscheinung, auch nicht als Sache an sich selbst (Noumenon), sondern als etwas, was in der That existirt und in dem Satze: ich denke, als ein solches bezeichnet wird.“

Die Vorstellung Ich „ist rein intellectuell, weil sie zum Denken überhaupt gehört. Allein ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgiebt, würde der Actus Ich denke, doch nicht stattfinden, und das Empirische ist nur die Bedingung der Anwendung oder des Gebrauchs des reinen intellectuellen Vermögens.“

Ich stelle mich in dem „Ich denke“ lediglich vor als Subject der Gedanken, ohne diesem Subject irgend welche Prädicate beilegen zu können, da der Vorstellung Ich keine Anschauung zum Grunde liegt, weder sinnlicher noch

intellectueller Art. Diese Erklärung der Vorstellung Ich als ein Wissen, dass ich bin, ohne jede Erkenntniss des Subjects der Gedanken erscheint paradox, insofern doch das Wissen, dass ich bin, ein Wissen ist und ein Wissen doch nicht ohne Erkenntniss möglich, so lange wenigstens mein Wissen nicht aus einem absoluten Verstande hervorgeht, der nur anschaut. Kant macht aber wiederholt auf den Unterschied von „Denken“ und „Erkennen“ aufmerksam (§ 22). „Sich einen Gegenstand denken und einen Gegenstand erkennen ist also nicht einerlei: Zum Erkenntnisse gehören nämlich zwei Stücke: erstlich der Begriff dadurch überhaupt ein Gegenstand gedacht wird (die Kategorie), und zweitens die Anschauung, dadurch er gegeben wird“ und (§ 27) „wir können uns keinen Gegenstand denken, ohne durch Kategorien, wir können keinen gedachten Gegenstand erkennen, ohne durch Anschauungen, die jenem Begriffe entsprechen.“ „(pag. 406) Nicht dadurch, dass ich bloss denke, erkenne ich irgend ein Object, sondern nur dadurch, dass ich eine gegebene Anschauung in Absicht auf die Einheit des Bewusstseins, darin alles Denken besteht, bestimme, kann ich irgend einen Gegenstand erkennen.“ Nun ist diese Vorstellung „Ich“ nur ein Denken, keine Anschauung. Nur als denkend Wesen bin ich mir meiner bewusst, daher erkenne ich mich nicht selbst durch dieses Bewusstsein. Ich würde mich selbst erkennen, wenn in der intellectuellen Vorstellung Ich ein Selbstanschauen läge; dann würde mit meinem Selbstanschauen auch die Anschauung alles Mannigfaltigen gegeben sein. Dies weist aber Kant energisch von der Hand: (§ 16) „Ein Verstand, in welchem durch das Selbstbewusstsein zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, würde anschauen, der unsere kann nur denken und muss in den Sinnen die Anschauung suchen“ und vorhergehend „denn durch das Ich als einfache Vorstellung ist nichts Mannigfaltiges gegeben; in der Anschauung, die davon unterschieden ist, kann es nur gegeben und durch Verbindung in einem Bewusstsein gedacht werden.“ und (§ 17) „derjenige Verstand, durch dessen Selbstbewusstsein zugleich das Mannigfaltige der Anschauung gegeben würde, ein Verstand, durch dessen Vorstellung zugleich die

Objecte dieser Vorstellung existirten, würde einen besonderen Actus der Synthesis des Mannigfaltigen zu der Einheit des Bewusstseins nicht bedürfen, deren der menschliche Verstand, der bloss denkt, nicht anschaut, bedarf.“

Dadurch, dass Kant die Auffassung, es könnte die Vorstellung Ich, die er für intellectuell erklärt, einer intellectuellen Anschauung entnommen sein, ganz von der Hand weist, bleibt kein Anhalt dafür, was ich mir unter der intellectuellen Vorstellung zu denken habe, wenn sie weder Begriff noch Anschauung ist. Mit Rücksicht auf die schon angeführte Stelle (427—429) „ich denke mich nur (in der Vorstellung Ich) wie ein jedes Object überhaupt, von dessen Art der Anschauung ich abstrahire“ und auf die vorhergehenden Worte, aus denen folgt, dass das Subject des Bewusstseins „gar keine Rücksicht auf die Art der Anschauung nimmt“ könnte man doch geneigt sein anzunehmen, dass Kant selbst nicht der intellectuellen Vorstellung Ich jegliche Anschauung absprechen, sondern nur von der Art der Anschauung absehen will.

Ist dies zugegeben, so kann natürlich nur eine intellectuelle Anschauung meinem Selbstbewusstsein zum Grunde liegen, ich würde ein Verstand sein, in dessen Anschauen sich Vorstellen und Vorgestelltes decken; da aber Kant's Ansicht dies absolute Anschauen sich nicht nur auf mich selbst sondern auf alle Objecte der Vorstellungswelt ausdehnen müsste, so sieht er von der intellectuellen Anschauung gänzlich ab, die theoretische Vernunft kann uns nur sagen, dass wir sind, nicht wie wir sind.

Die Erklärung der Vorstellung Ich als intellectuell, die Einschaltung des Ich, als Intelligenz, neben die Erscheinung des Ich und das „Ansichsein“ des Ich giebt mithin dem Selbstbewusstsein durchaus nicht einen positiven Inhalt, so lange nicht zugegeben wird, dass in dem „Sich als denkend bewusst werden“ doch ein Wissen, mithin eine Erkenntniss liegt. Wohl um die Unklarheit, in der wir hinsichtlich des intelligibelen Charakters der Vorstellung Ich verbleiben, zu heben, schreibt Kant wiederholt in der zweiten Auflage der intellectuellen Vorstellung Ich Spontaneität zu. So bei der Definition des

Selbstbewusstseins als ursprüngliche Apperception (§ 15) „Allein die Verbindung eines Mannigfaltigen überhaupt kann niemals durch Sinne in uns kommen, und kann also auch nicht in der reinen Form der sinnlichen Anschauung zugleich mit enthalten sein; denn sie ist ein Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft . . . . und da man diese . . . . Verstand nennen muss, so ist alle Verbindung eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung Synthesis belegen würden . . . und unter allen Vorstellungen die Verbindung die einzige ist, die nicht durch Objecte gegeben, sondern nur vom Subjecte selbst verrichtet werden kann, weil se ein Act seiner Selbstthätigkeit ist“ und (§ 16). „Diese Vorstellung (Ich) ist ein Actus der Spontaneität, d. i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden.“

Einer Selbstthätigkeit müsste doch aber auch ein Object des Schaffens entsprechen, es müsste also durch die spontane Vorstellung Ich auch das Mannigfaltige meiner Selbst gesetzt werden, was aber Kant, wie wir schon gesehen haben, verneint und aus der Aesthetik (Abschnitt II, Zusatz) folgt „wenn das Vermögen sich bewusst zu werden das, was im Gemüthe liegt, aufsuchen (apprehendiren) soll, so muss es dasselbe afficiren und kann allein auf solche Art eine Anschauung seiner selbst hervorbringen . . . . da es dann sich selbst anschauet nicht wie es sich unmittelbar selbstthätig vorstellen würde, sondern nach der Art, wie es von innen afficirt wird, folglich, wie es sich erscheint, nicht wie es ist.“ Die Spontaneität erleidet mithin dadurch, dass sie nicht unmittelbar stattfindet, sondern erst sich ergiebt durch die Beziehung auf empirisch gegebene Anschauungen, eine wesentliche Einschränkung, so dass von einem selbstthätigen Schaffen der Vorstellung Ich nicht eigentlich gesprochen werden kann.

Einer unmittelbaren Spontaneität müsste auch eine intellectuelle Anschauung entsprechen, so dass ich in der Vorstellung „Ich“ ein schaffendes Wesen wäre, mit dessen Sein gleichzeitig auch alle Anschauung als Wissen gegeben wäre. Gegen eine solche Auffassung der Vorstellung Ich, obgleich sie unmittelbar aus der Selbstthätigkeit geschlossen werden

müsste, verwahrt sich aber Kant, wie wir bereits gesehen haben, so dass also die Spontaneität der Vorstellung Ich die Unbestimmtheit nicht nimmt. Kant selbst scheint es für nothwendig gehalten zu haben, den Schlüssen, die aus dieser Spontaneität gezogen werden könnten, jeglichen Anhalt zu nehmen, indem er die Spontaneität als „Vorstellung“ betont in einer Anmerkung des § 25. „Habe ich nun nicht noch eine andere Selbstanschauung, die das Bestimmende in mir, dessen Spontaneität ich mir nur bewusst bin, ebenso vor dem Actus des Bestimmens giebt, wie die Zeit das Bestimmbare, so kann ich mein Dasein, als eines selbstthätigen Wesens, nicht bestimmen, sondern ich stelle mir nur die Spontaneität meines Denkens, d. i. des Bestimmens, vor . . . und mein Dasein bleibt immer nur sinnlich, d. i. als das Dasein einer Erscheinung bestimmbar. Doch macht die Spontaneität, dass ich mich Intelligenz nenne.“ —

Ziehen wir die Summe dieser Erwägungen hinsichtlich des Selbstbewusstseins, soweit es also in der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ eine abgeänderte Besprechung erfahren hat, so hat der Begriff des Selbstbewusstseins in derselben wohl einen schärferen Ausdruck erhalten, über den Inhalt desselben meinen wir uns indessen nicht klar geworden zu sein, da die Einführung der Vorstellung Ich als „intellectuell“ ohne die Consequenzen dieses Prädikates zu ziehen, vor der Erklärung der Vorstellung Ich in der ersten Auflage als logisches Subject durchaus keinen Vorzug verdient, da sie mir ebenso wenig wie letzteres einen realen Inhalt gewähren will. —

III.

Wenn wir nach diesen Untersuchungen hinsichtlich des Inhalts des Selbstbewusstsein, so weit dasselbe in der „Kritik der reinen Vernunft“ eine Besprechung gefunden hat, lediglich zu einem negativen Resultat gelangt sind, so kann uns dieser Ausfall unserer Untersuchungen nicht überraschen, da er durch den Charakter einer Kritik der reinen Vernunft bedingt ist.

Vom theoretischen Standpunkt aus muss Erkenntniss empirische Erfahrung voraussetzen, da nun meinem Selbst, als Erscheinung, empirische Erfahrung zum Grunde liegt, so erkenne ich mich Selbst als Erscheinung; die Erkenntniss meines Selbst aber als intelligibeles Wesen geht über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus, daher konnte die reine Vernunft, so lange wir nur ihren theoretischen Charakter ins Auge fassten, diesem Selbst als Intelligenz keinen Inhalt geben.

Dennoch lieferten diese theoretischen Untersuchungen ein positives Resultat, indem sie infolge der Verknüpfung von Verstandeswelt und Sinnenwelt das Sein meines Selbst als Intelligenz erkannten, und so in diesen Beziehungen meines Ich auf empirische Anschauungen, aus welchen sein Dasein einzig und allein erkannt werden kann, gleichzeitig das Dasein einer intelligibelen Welt wie das Hineinwagen derselben in die Sinnenwelt feststellten. Obgleich Kant sich nun nicht sträuben konnte, die Vorstellung „Ich“ als intellectuell in die „Kritik der reinen Vernunft“ hineinzulassen, da er in sich ein Vermögen vorfand, durch das er sich von sich selbst, als Erscheinung unterscheiden konnte, so vermied er doch absichtlich jede Ausdehnung dieser Vorstellung als über jede mögliche Erfahrung hinausgehend und daher in den Rahmen der reinen Vernunft nicht hineinpassend. —

Anders gestaltet sich unsere Frage, sobald wir die reine Vernunft, so weit sie eine praktische Anwendung findet, zur Beantwortung heranziehen. Kant hat die hier einschlagenden Gedanken niedergelegt in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und der „Kritik der praktischen Vernunft.“

Während der reinen speculativen Vernunft über die Erfahrungsgegenstände hinaus jegliche Erkenntniss abgesprochen wurde, ist der praktischen Vernunft auch der Eintritt in das Gebiet des Uebersinnlichen, in die Verstandeswelt gestattet. — Um uns über die Verstandeswelt zu unterrichten, entnehmen wir zunächst einige wichtige Gedanken der „Metaphysik der Sitten.“ —

Wenn wir in der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ darüber in Zweifel gelassen wurden, ob das Subject

als Intelligenz das Ding an sich sei, das der Erkenntniss meines Selbst, als Erscheinung zum Grunde liegt, so geht aus der Metaphysik der Sitten klar hervor, dass die intelligibele Welt die Welt an sich ist, wovon wir uns zunächst überzeugen wollen.

Durch die Kritik der reinen Vernunft hatten wir das Bewusstsein unserer Selbst als „vernünftiges und durch Vernunft thätiges“ Wesen festgestellt. Von diesem Gedanken sagt Kant (Metaph. pag. 118—119): er „führt freilich die Idee einer anderen Ordnung und Gesetzgebung als die des Naturmechanismus, der die Sinnenwelt trifft, herbei, und macht den Begriff einer intelligibelen Welt (d. i. das Ganze vernünftiger Wesen, als Dinge an sich selbst) nothwendig, aber ohne die mindeste Anmassung hier weiter, als bloss ihrer formalen Bedingung nach, . . .“ und (Metaph. pag. 120) „nnn da man von ihnen fordert, dass sie ihn, als Intelligenz, auch als Ding an sich selbst denken sollten, . .“ Aus beiden Stellen ergiebt sich wohl mit genügender Klarheit, dass Kant in der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ nicht beabsichtigte, die Identität des Ich „an sich“ und des Ich als „Intelligenz“ in Zweifel zu ziehen. Er vermied aber absichtlich über das Ich als Intelligenz irgend eine Auskunft zu geben, die über das Wissen, dass ich bin, hinausging, weshalb er schon die Identität des intelligibelen Subjects mit dem Ich „an sich“ unausgesprochen liess. — In dieser Verstandeswelt, der Welt der Noumena, wird nun nicht angeschaut, auch nicht empfunden, sondern nur gedacht.

Wenn wir mithin auch nicht hoffen dürfen von den intelligibelen Wesen dieser Verstandeswelt zu erfahren, wie sie an sich selbst sind, so können wir doch, nachdem wir uns als Vernunftwesen erkannt haben, nach Gesetzen forschen, die, von der Natur unabhängig, nur in der Vernunft begründet sind.

Auf diesem Wege gelangen wir in der That zu einem Inhalt unsres Selbstbewusstseins, der, wenn er auch nicht Erkenntniss ist, so doch untrennbar verknüpft mit dem Bewusstsein unsrer Selbst als Intelligenz auftritt: „das auf Freiheit des Willens gegründete Sittengesetz.“

Die Freiheit des Willens ist keine Erkenntniss, sie ist eine autonome Idee, deren Berechtigung „gründet sich auf das Bewusstsein und die zugestandene Voraussetzung der Unabhängigkeit der Vernunft von blos subjectiv bestimmten Ursachen, die insgesammt das ausmachen, was bloss zur Empfindung, mithin unter die allgemeine Benennung der Sinnlichkeit gehört. Der Mensch, der sich auf solche Weise als Intelligenz betrachtet, setzt sich dadurch in eine andere Ordnung der Dinge und in ein Verhältniss zu bestimmenden Gründen von ganz anderer Art, wenn er sich als Intelligenz mit einem Willen, folglich mit Causalität begabt, denkt, als wenn er sich wie Phänomen in der Sinnenwelt (welches er wirklich auch ist) wahrnimmt und seine Causalität, äusserer Bestimmung nach, Naturgesetzen unterwirft“ (Metaph. pag. 117). — Wenn jene Freiheit auch nur eine Idee der Vernunft ist, deren objective Realität nicht bewiesen werden kann, so finden wir sie dennoch, wie oben bemerkt, unzertrennlich verknüpft mit unserem Bewusstsein, denn in der Beurtheilung aller Handlungen bedienen wir uns als Massstab des moralischen Sollens.

„Das moralische Sollen ist also eigenes nothwendiges Wollen als Gliedes einer intelligibelen Welt, und wird nur so fern von ihm als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet“ (Metaph. pag. 113). Dieser Wille, der uns zwingt so zu handeln, dass das Princip der Handlung „der Bedingung der Allgemeingültigkeit der Maxime, als eines Gesetzes gemäss sei,“ wird also zwar nicht erfahrungsmässig erkannt, ergiebt sich aber aus der Beurtheilung unserer Handlungen als nothwendig dem Sittengesetz gemäss, „daher kommt es, dass der Mensch sich eines Willens anmasst, der nichts auf seine Rechnung kommen lässt, was bloss zu seinen Begierden und Neigungen gehört, und dagegen Handlungen durch sich als möglich, sogar als nothwendig denkt, die nur mit Hintansetzung aller Begierden und sinnlichen Anreizungen geschehen können. Die Causalität derselben liegt in ihm als Intelligenz und in den Gesetzen der Wirkungen und Handlungen nach Principien einer intelligibelen Welt .... imgleichen, da er daselbst nur als Intelligenz das eigentliche

Selbst . . . ist, jene Gesetze ihn unmittelbar und categorisch angehen, so dass, wozu Neigungen und Antriebe (mithin die ganze Natur der Sinnenwelt) anreizen, den Gesetzen seines Wollens, als Intelligenz, keinen Abbruch thun können, . . .“ (Metaph. pag. 118).

Das Sittengesetz als dem Willen, der Intelligenz, entsprungen, ordnet alles was zur Erscheinung gehört, der Beschaffenheit der Sache an sich selbst unter, und „es hat nicht darum eine Gültigkeit, weil es interessirt, ... sondern es interessirt, weil es für uns als Menschen gilt“ (Metaph. pag. 123). — Seine Gültigkeit kann nicht deducirt werden, weil es ein Grundgesetz der übersinnlichen Natur ist; dass es aber gilt, bestätigt jede aufmerksame Beobachtung unserer Handlungen, überall finden wir in ihm die Quelle unserer Handlungsweisen, wenn auch letztere infolge des Einflusses unserer sinnlichen Natur stets getrübt erscheint. Man muss das moralische Gesetz als ein Grundgesetz ansehen „als ein Factum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewusst sind, und welches apodictisch gewiss ist, gegeben, gesetzt, dass man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt wäre, auftreiben könnte“ (Prakt. Vern. pag. 57) und (pag. 56) „wie nun dieses Bewusstsein der moralischen Gesetze, oder, welches einerlei ist, das der Freiheit möglich sei, lässt sich nicht weiter erklären, nur die Zulässigkeit derselben in der theoretischen Kritik gar wohl vertheidigen.“ Diesen Grundsatz der Sittlichkeit, der „längst in aller Menschen Vernunft gewesen und ihrem Wesen einverleibt“ ist, bezeichnet Kant als erste dynamische Idee. Von diesem Grundsatz ausgehend, der „ein Gesetz ist, durch welches Vernunft unmittelbar den Willen bestimmt“ findet Kant als Postulate jenes reinen Willens: die Unsterblichkeit, die Freiheit „positiv betrachtet (als der Causalität eines Wesens, so fern es zur intelligibelen Welt gehört)“ und das Dasein Gottes, — auf deren Deduction als nothwendige Bedingungen eines reinen Willens wir hier nicht eingehen wollen. Jedenfalls aber ist durch diese Idee, deren Möglichkeit zwar nicht ergründet werden kann, die Erkenntniss unserer Selbst erweitert, indem wir durch sie in Stand gesetzt werden die

Wirklichkeit der intelligibelen Welt zu bestimmen, zwar nicht in theoretischer, sondern in praktischer Absicht, „denn wir erkennen zwar dadurch weder unserer Seele Natur, noch die intelligibele Welt, noch das höchste Wesen nach dem, was sie an sich selbst sind, sondern wir haben nur die Begriffe von ihnen im praktischen Begriff des höchsten Gutes vereinigt, als dem Object unseres Wissens“ (Prakt. Vern. pag. 160).

Das moralische Gesetz als praktischer Begriff des höchsten Gutes, in welchem „Freiheit und das Bewusstsein derselben, als eines Vermögens, mit überwiegender Gesinnung das moralische Gesetz zu befolgen,“ wurzeln, liefert uns als nothwendige Folge die „intellectuelle“ Zufriedenheit, indem ich mir in der Befolgung meiner moralischen Maximen „der Unabhängigkeit von Neigungen, wenigstens als bestimmende Bewegursachen unseres Begehrens“ bewusst bin. (Prakt. V. pag. 142.)

Somit haben wir einen Inhalt unseres Selbstbewusstseins gefunden, der in praktischer Hinsicht „immanent“ ist, dessen Möglichkeit wir zwar nicht beweisen können, da er aus Ideen besteht, die, wie alle Ideen, „nach ihrer Möglichkeit kein menschlicher Verstand jemals ergründen kann,“ „aber auch, dass sie nicht wahre Begriffe sind, keine Sophistereien der Ueberzeugung, selbst des gemeinsten Menschen, jemals entreissen wird“ (Prakt. V. pag. 160). — — —

Mit der Erkenniss, die wir bisher von dem Begriff und der Bedeutung des Selbstbewusstseins gewonnen haben durch die Untersuchung der Gedanken, welche Kant hinsichtlich dieses Problems in den angeführten Werken niedergelegt hat, wollen wir uns begnügen, da wir durch eine ausgedehntere Untersuchung kein Anwachsen unserer Erkenntniss an Intensität erwarten dürfen.

Den Begriff des Selbstbewusstseins lieferte uns in gewünschter Schärfe die Kritik der reinen Vernunft in der reinen Apperception, als der nothwendigen Bedingung der Möglichkeit aller Erkenntniss, die praktische Vernunft aber gab uns als nothwendigen Inhalt des Selbstbewusstseins das Sittengesetz. Indem wir dem in der Sinnenwelt sich bethätigenden Sebstbewusstsein

hinsichtlich seiner Herkunft nachforschten, fanden wir, dass dasselbe in einer übersinnlichen Welt wurzelt. Diese Entdeckung führte uns allererst auf die Annahme einer intelligibelen Welt, mit Hülfe welcher nun Vernunft sich als praktisch denken und sich als frei wirkende Ursache voraussetzen konnte. Wir fanden, dass wir im übrigen von der Intelligenz keinerlei Kenntniss haben. „Sie bedeutet nur ein Etwas, das da übrig bleibt, wenn ich alles, was zur Sinnenwelt gehört, von den Bestimmungsgründen meines Willens ausgeschlossen habe.“

VITA.

Am 22. Februar 1856 wurde ich zu Cöln am Rhein dem Postdirector Bernhard Kuhse und seiner Frau Ottilie, geb. von Szczepanska, geboren. Auf den Gymnasien zu Colberg und Gross-Glogau bis Prima vorgebildet, widmete ich mich im Herbst 1874 dem seemännischen Berufe. Nach verschiedenen Reisen in den ostasiatischen und westindischen Gewässern besuchte ich im Winter 1879—1880 die Königliche Navigationsschule zu Altona und legte dort im Februar 1880 vor der Königl. Prüfungs-Commission die Prüfung als Steuermann auf grosser Fahrt ab. —

Die für den seemännischen Beruf nicht ausreichende Sehschärfe meiner Augen veranlasste mich im Herbst 1880 in die Prima des Realgymnasium's zu Bromberg einzutreten. Dort erhielt ich Ostern 1881 das Zeugniss der Reife. Auf der Universität Königsberg begann ich unter Anleitung der Professoren Weber, Pape, Luther, Rosenhain mein Studium in der Mathematik und Physik.

In Berlin setzte ich meine Studien unter v. Helmholtz, Kirchhoff, Weierstrass u. a. fort; durch Zeller und Paulsen in die Philosophie eingeführt, verdanke ich beiden ein reges Interesse für dieses Gebiet. Ostern 1884 ging ich als Hauslehrer nach Königsberg zurück und nahm dort Theil an den praktischen physikalischen Uebungen des Hern Professor Pape, gleichzeitig suchte ich an der Hand der einschlagenden Werke des Herrn Prof. Thiele in die Kant'sche Philosophie einzudringen.

Allen meinen Lehrern, namentlich den Professoren Weierstrass, Pape und Paulsen sage ich den innigsten Dank. —